

L
A
T
I
N
O
A
M
E
R
I
C
A

EL BARROCO POR DENTRO Y POR FUERA: REDES DE DEVOCIÓN EN LIMA COLONIAL¹

Celia Langdeau Cussen
Universitat de Barcelona

El barroco latinoamericano se concibe generalmente como una época en la que una sociedad heterogénea se reunía en torno a rituales públicos que manifestaban las ideologías políticas y religiosas de un monarca distante. La dimensión pública se impone de manera tan nítida en las crónicas del siglo XVII y principios del XVIII que nos lleva a pensar que, tal como Philippe Ariès observó para la Edad Media en Europa, lo público y lo privado no siempre se distinguían en las ciudades coloniales.² Allí, el individuo estaba inserto en solidaridades colectivas, y si bien la casa colonial no era un lugar accesible a cualquiera, distaba mucho de ser un refugio de la mirada de los demás.

A pesar de los sólidos muros de adobe que la separaban de la calle, la casa formó un eje importante entre los nexos de sociabilidad durante

¹ Ponencia presentada en el Seminario "Lo público y lo privado en la historia", Fundación Mario Góngora, Viña del Mar, Chile, 3-5 de septiembre, 1998.

² Philippe Ariès, "Para una historia de la vida privada", en *Historia de la vida privada*, Philippe Ariès y Georges Duby, coords. Francisco Pérez Gutiérrez, trans. t. 5 *El proceso de cambio en la sociedad del siglo XVI a la sociedad del siglo XVIII* (Madrid: Taurus, 1990-1991), 7.

la época colonial. En Lima, las mujeres criollas y sus hijos pasaban una gran parte del día en su casa, protegidos del desorden callejero, pero envueltos en un mundo plural y agitado. En las casas de las familias pudientes se juntaban esclavos negros, criados indios y mulatos; perientes varios, mujeres allegadas y niños abandonados, “formando de cada casa una población”, según un comentario de la época.³ El papel protagónico de la casa criolla nos lleva a preguntar: ¿en qué consistía la cultura barroca puertas adentro? Esto es, de qué modo los complejos mensajes políticos y religiosos provenientes del ámbito público del barroco se internalizaban en el hogar? Y, bajo la premisa de que las influencias culturales circulan en por lo menos dos sentidos, ¿cuáles eran los aportes de la experiencia privada al lenguaje, los signos y los gestos del barroco público?

Tenemos muy pocas fuentes que describan de manera directa la vida doméstica en Lima en la era colonial. Sin embargo, una manera oblicua para acceder a la vida privada es a través del estudio del culto a los santos locales, un fenómeno tan emblemático del catolicismo de Lima virreinal.⁴ Como las normas de beatificación y canonización exigían pruebas tanto de devoción privada como de fama pública, los jueces eclesiásticos indagaban en las dos esferas de la vida colonial cuando examinaban una variedad de limeños —hombres, mujeres, clérigos, incluso esclavos e indios. Estos testigos no sólo hablaban sobre la fama del presunto santo, también relataban sus intervenciones milagrosas ocurridas en la vida cotidiana y doméstica. Por ello, los incipientes cultos a hombres y mujeres santos en Lima ofrecen una oportunidad excepcional para escuchar múltiples voces que describen la circulación de objetos, acontecimientos y textos entre el ámbito público y el privado.

La fuente principal para este estudio es el conjunto de documentos tocantes al proceso de beatificación de Fray Martín de Porres (1579-1639, canonizado en 1962), barbero mulato del convento dominico en Lima. Los testimonios que formaron parte de las investigaciones

³ Jorge Juan y Antonio Ulloa, *Relación histórica del viaje hecho de orden de S. Magestad a la América Meridional*, según parte, t. III (Madrid: Antonio Marin, 1748), 68.

⁴ Dos individuos ligados a Lima fueron canonizados en el siglo XVII: San Toribio de Mogrovejo, obispo de la ciudad, y Santa Rosa de Lima. Francisco Solano logró la beatificación en la misma época. Tanto él como Juan Macías y Martín de Porres fueron canonizados en los siglos posteriores. Varios casos de beatificación siguen pendientes incluyendo el del Padre Francisco del Castillo, S.J., y del indio Nicolás de Ayllón.



El bienaventurado Fray Martín de Porres:
Apostol de la Justicia Social.
Fr. Jose Tornero, O.P.
Ed. Venezuela, Caracas 1938.

eclesiásticas de 1660 a 1685 tenían por objeto medir y constatar la fama del santo y el poder intercesor de Fray Martín ante Dios. Durante ese período, más de 200 hombres y mujeres dieron cuenta de su conocimiento de las virtudes del humilde fraile y de los beneficios recibidos milagrosamente por su intercesión.⁵ Estos relatos ofrecen pistas de cómo el culto se formó y se difundió por las calles y por las casas de la capital virreinal.

Rumores sobre las virtudes y los poderes taumatúrgicos de Fray Martín habían comenzado a traspasar los muros del convento de Nuestra Señora del Rosario mucho antes de su muerte, sobre todo entre aquellos laicos vinculados a los frailes dominicos. Algunos otros lo conocían personalmente ya fuera porque lo habían visto en la portería del convento atendiendo a los pobres o porque, en su condición de médicos o notables, tenían acceso a los claustros del convento. No obstante, la mayoría de los testigos sólo habían oído hablar de él después de su muerte. Estos repitieron a los jueces lo que sabían de su caridad con los enfermos, su extrema obediencia y humildad y su devoción por el crucifijo ubicado en la sala capitular del convento, el cual, según se decía, Fray Martín habría abrazado levitando a 3 ó 4 varas del suelo.

El 3 de noviembre de 1939 circuló por toda Lima la noticia de la muerte de Fray Martín de Porres y una multitud de todas las razas y condiciones llegó a venerar su cuerpo difunto. Tanto en el caso de Fray Martín como en los de los demás presuntos santos de Lima, el velatorio y los funerales fueron los sucesos claves para la mayor divulgación de su fama de santidad. La gente de la ciudad concurría a la iglesia atraída por la posibilidad excepcional de verificar por sí mismos la santidad de un limeño. Los asistentes no sólo esperaban tener la oportunidad de percibir los signos corporales de un exitoso tránsito de la tierra al cielo; también querían adueñarse de una pequeña reliquia capaz de canalizar los poderes taumatúrgicos del santo cuerpo para su uso en emergencias domésticas.

⁵ Los nueve libros de testimonios se encuentran en el Archivo Arzobispal de Lima (AAL), Sección Eclesiástica, Procesos de Beatificación y Canonización, San Martín de Porres (en adelante PBCMP). Los testimonios del proceso diocesano (1660-1664) contenidos en el libro 7 de estos fueron publicados en *Proceso de Beatificación de Fray Martín de Porres*, (Palencia, España: Secretariado "Martín de Porres", 1960), citado de aquí en adelante como *Proceso*.

Como relatan varios testigos, el cuerpo sin vida de Fray Martín exhalaba un olor celestial, lo cual se interpretaba como un "indicio de la fragancia de sus heroicas virtudes"⁶ Doña Isabel de Astorga y Figueroa, una viuda de 36 años, presencié otra característica de la santidad:

"...[c]uando murió [Fray Martín] se halló esta testigo en la iglesia del ...convento de Nuestra Señora del Rosario y vio grandísimo concurso de gente de todos estados que llegaban a besarle la mano, como también lo hizo esta testigo, y a venerarle todos, aclamándole por santo generalmente. Y que cuando le besó esta testigo la mano al dicho siervo de Dios la tenía tratable, de suerte que parecía estar vivo".⁷

Según se creía, la cercanía de Fray Martín a Dios, demostrada por estas señales, infundía su cuerpo difunto con un poder sobrenatural que se podía transmitir por contacto.⁸ Por eso, en su velatorio el público se dedicó a crear y juntar pequeñas reliquias para poder contar con estos canales de poder intercesor en su vida diaria. Se cuenta que los asistentes le sacaron jirones del hábito que cubría el cuerpo de Martín de Porres y lo tocaban con sus rosarios. De este modo la fuerza del cuerpo públicamente venerado en la iglesia de los dominicos pasaba a la intimidad de las casas limeñas donde luego empezó a comprobar sus poderes milagrosos. Por lo tanto, el velatorio y los funerales del santo fueron de suma importancia para la apropiación de lo santo por parte de los católicos limeños.

Pasados varios días, un grupo de notables, rodeado por un público devoto, llevó el cuerpo de Fray Martín a su sepultura en la sala capitular del convento de El Rosario. Tiempo después, los limeños comenzaron a buscar la ayuda de Fray Martín mediante sus reliquias, las que ya circulaban entre los hogares criollos. La misma dona Isabel de Astorga les contó a las autoridades eclesiásticas un episodio de tercianas que había tenido cinco años antes. Dijo que después de sufrir por quince días, la llevaron a la casa de doña Mariana de Villarroel, cuyo marido había conocido a Fray Martín. Ella poseía una pieza de vestir del santo

⁶ Bernardo de Medina, *Vida prodigiosa del venerable siervo de Dios Fray Martín de Porra natural de Lima de la Tercera Orden de la Orden de Predicadores* [1663] (Madrid: García Morras, 1675), 149.

⁷ *Proceso*, 262.

⁸ Según la tradición cristiana, sus virtudes y cercanía a Dios infundían su cuerpo con una energía o poder especial llamado *virtus*. André Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Jean Birrell, trad. (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 427.

dominico: “una túnica de las que ordinariamente traía el dicho siervo de Dios de jerga listada de lana”. Al ver a Isabel sufriendo de tercianas, doña Mariana trajo la túnica para ponerla sobre su amiga, y le dio instrucciones de “que se encomendase a [Fray Martín] muy de veras”. Al instante dona Isabel se recuperó.⁹ Otros testigos confirmaron este episodio y añadieron que la túnica había producido milagros posteriores. También contaron que doña Mariana rasgó la túnica para repartir pequeños jirones entre los necesitados.¹⁰

A veces se acudía a Fray Martín después de que las reliquias de otros santos no habían traído los fines esperados. Tal es el caso de la criolla doña María Beltrán, esposa analfabeta de un alférez, que dio su primer testimonio a la edad de treinta años. Así relató lo que le sucedió cuando estaba por dar a luz:

“...viendo que no podía parir, sin embargo de muchas diligencias que habían hecho, por estar atravesada la criatura, la tenían sin esperanza de vida y mandada confesar, y aunque se le pusieron algunas reliquias de algunos santos, no por eso pudo echar la criatura, hasta que la comadre que se halló al dicho parto dijo que a menos que abriendo a esta testigo, para sacar la criatura, no podía parir... Y acordándose Lupercia González de Mendoza, madre de esta testigo, de que tenía guardado un pedazo de la manga del hábito del venerable siervo de Dios Fray Martín de Porres, lo sacó la susodicha y se lo puso a esta testigo sobre la barriga, y se encomendó muy de veras al dicho Siervo de Dios y le pidió encarecidamente intercediese con su divina Majestad le diese buen alumbramiento”.

Su petición tuvo resultados inmediatos.¹¹

Estos testimonios ilustran las características más comunes de los primeros milagros póstumos de Fray Martín, y de esta manera nos ayuda a formarnos una opinión sobre los orígenes y el desarrollo de su culto. Desde un principio, la fama del santo se difundió oral e informalmente. Por los testimonios sabemos que el primer impulso fue dado por los dominicos que hablaban de las virtudes de Fray Martín entre sí o con sus cercanos fuera del convento. Su fama creció en los días posteriores a su muerte, durante los cuales hubo una gran concurrencia para ver su cuerpo difunto y llevarse pequeñas reliquias de éste. En los años siguientes, la fama de taumaturgo de Fray Martín pasaba de boca

⁹ *Proceso*, 262.

¹⁰ *Proceso*, 202.

¹¹ *Proceso*, 187.

en boca en momentos de gran aflicción. Muchos testigos de milagros contaron, por ejemplo, que pidieron la ayuda del mulato dominico gracias a los consejos y recomendaciones de personas cercanas (la madre, una comadre o una amiga).

Una segunda observación es que la base del milagro barroco la constituye una invocación personal, antes que un voto colectivo, al hombre o mujer santo. Aunque en los testimonios obre Fray Martín, la persona enferma estaba rara vez sola, se esperaba que pidiera su intercesión de manera individual e interna. Es verdad que los presentes en el cuarto del enfermo pueden haber invocado también al hombre santo, pero la participación de ellos era de menos importancia. En tercer lugar, la forma de acceder al poder de intercesión de Fray Martín estaba dictada, en gran medida, dentro del hogar. Las técnicas se basaban por una parte, en tradiciones católicas, y por otra, en lo que los devotos percibían podía complacer al intercesor.

Puertas adentro, el poder de sanación se canalizaba mediante los objetos de devoción que se colocaban sobre el cuerpo de la persona enferma —jirones de una vestimenta o, en una etapa posterior, la tierra de la sepultura de Fray Martín o una copia de su imagen impresa. Algunos testigos indicaron que un pariente dominico les había obsequiado una reliquia de Fray Martín, otros consiguieron su imagen de manos de algún fraile que recorría las calles de Lima en busca de limosnas para promover la causa de sepultura, que estaba disponible a cualquiera que se acercara al convento. Tan pronto quedaba en evidencia el poder milagroso de estos objetos, sus dueños los prestaban o dividían entre sus parientes, amistades y conocidos.

Las posesión personal de objetos de devoción no era de modo alguno una novedad de Lima. Durante el siglo XVII muchos huesos de santos, sacados de las catacumbas de Roma, llegaron a manos de los católicos de Europa, provocando un nuevo brote de entusiasmo por reliquias, sancionado por los decretos del Concilio de Trento.¹² Normalmente este

¹² José Luis Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990), 23-56. Para una descripción de las reliquias barrocas en Italia ver Jean-Michel Sallman, *Naples et ses santes à l'âge baroque (1540-1750)* (Paris: Presses Universitaires de France, 1994). Para un fenómeno parecido en México ver Antonio Rubial García, "Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España", en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, t. Y, *Espiritualidad barroca colonial: Santos y demonios en América*, Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina, coords. (México: INAH-Conaumex-Universidad Iberoamericana, 1993), 71-105.

tipo de reliquia estaba en manos corporativas; mucho más asequibles eran las reliquias secundarias como el aceite de la lámpara que colgaba en la capilla donde se ubicaba la sepultura de un santo. Las imágenes impresas de los santos ya eran muy comunes en esa época, y hacían posible que los fieles buscaran ayuda sobrenatural no sólo en las iglesias y conventos, donde los santos estaban enterrados, sino también dentro del hogar. En Lima, donde escaseaban las reliquias europeas, los criollos — impulsados por los clérigos — crearon, juntaron y repartieron reliquias e imágenes de varios candidatos a santo de origen local, y así ayudaron a formar un conjunto de costumbres locales y domésticas.

La sepultura original de Fray Martín, de donde sus restos fueron sacados en 1664, siguió atrayendo por mucho tiempo al visita de fieles laicos que confiaban que la tierra del lugar era capaz de producir una cura milagrosa si se aplicaba con pomada o si se ingería con agua. Curiosamente, la tierra sepulcral de los santos locales era una reliquia mucho más común en Lima durante la Colonia que en otros lugares de la cristianidad. En el caso de Fray Martín y Santa Rosa, aquella era la reliquia predilecta de los fieles, aunque no necesariamente más efectiva que las estampas o jirones de sus hábitos. Si bien cuesta saber con precisión lo que los creyentes tenían en mente cuando elegían esa forma de objeto sagrado en vez de otra, se podría pensar en dos explicaciones: primero, la tierra del lugar del sepulcro era abundante y, más aún, según algunos testigos era milagrosamente inagotable. En segundo lugar, los pequeños elementos del cuerpo en descomposición que se suponía contenía esta tierra le daba una relación inmediata con las heroicas virtudes del santo.

Los objetos de devoción — pedazos de hábito, la tierra sepulcral, las imágenes impresas — debían originalmente su significado a la relación personal del santo con Dios. Cuando las reliquias canalizaban milagros, se producía la fusión de los significados de una vida santa y sus representaciones. Las noticias de esta fusión trascendental, rápidamente traspasaban el círculo de parientes, amistades y confesores, y pasaban a integrar los testimonios documentales en las investigaciones eclesiásticas. Algunos de estos relatos bajo juramento, como aquellos de doña Isabel de Astorga y doña María Beltrán, se incluyeron en la hagiografía del santo publicada en 1673 por el dominico Bernardo de Medina.¹³ Esta relación dio una forma acabada a la vida de Fray Martín,

¹³ Medina, *Vida*.

y la ligaba a la tradición católica de los santos. Pasó a ser un objeto de devoción y reflexión doméstica que inclusive demostró su propia capacidad de canalizar el poder taumatúrgico del fraile mulato.¹⁴

En 1678, se supo en Lima que el Papa había decidido abrir una investigación oficial del Vaticano para la canonización de Fray Martín de Porres. Esta decisión se basó en las pruebas de su vida virtuosa y de sus poderes de intercesión, demostrados en los relatos milagrosos de Isabel de Astorga, María Beltrán y otros testigos. Los documentos papales fueron recibidos con todo el aparato acostumbrado de las celebraciones públicas de Lima en la época barroca. Los testigos de este acontecimiento describen un paseo a caballo de las más altas autoridades de la Iglesia y la Corona, con la participación de las órdenes religiosas, los colegios y, por supuesto, de “otra gran multitud de gente de todos estados, sexos y condiciones”.¹⁵ Acompañaba el paseo el sonido de atabales, clarines, chirimías y también el repique de campanas de la Catedral y de todos los otros templos de la ciudad. Desde los balcones de las casas, los limeños tiraban rosas, clavelinas y otras flores, y durante la noche se lanzaron fuegos artificiales desde la Plaza Mayor y desde el campanario del convento dominico, mientras se iluminaba la ciudad entera con hachas, luminarias y hogueras. El día siguiente, las autoridades y el pueblo de Lima concurrieron a una misa solemne que se celebró en la Catedral, donde escucharon el sermón del Vicario Provincial de la Orden Dominica.¹⁶

Esta suntuosa celebración del reconocimiento de las virtudes de Fray Martín por parte del Vaticano naturalmente sirvió para ampliar y difundir su fama de fraile virtuoso y eficaz intercesor. Durante la fiesta circulaban los relatos de sus milagros, dice un testigo: “... Por las plazas y calles era grandísimo el concurso de gente que alababan las virtudes del dicho siervo de Dios y publicaban muchas maravillas que Dios había obrado por intercesión y su prodigiosa y ejemplar vida.”¹⁷ En la escena festiva, los relatos sobre la vida y los milagros póstumos de Fray Martín no sólo se intercambiaban sino que también se adornaban y ampliaban, en un encuentro entre lo privado y lo público. Sobre todo, se estimuló la

¹⁴ PBCMP Libro 6:151-151v.

¹⁵ PBCMP Libro 3:12v.

¹⁶ PBCMP Libro 3:13; Libro 5:136; Libro 5: 517.

¹⁷ PBCMP Libro 5:136.

devoción privada al fraile dominico y se cimentó la fe en los poderosos símbolos de su vida y su cuerpo.

Tradicionalmente, la historiografía del Barroco ha girado en torno a sus manifestaciones públicas. José Antonio Maravall, por ejemplo, sostiene que el sentido medular de la cultura barroca hispana es un manejo por parte de las autoridades de las emociones y el comportamiento del pueblo.¹⁸ Otros historiadores creen que las festividades del barroco describen la pacífica convivencia entre los diversos estamentos coloniales.¹⁹ Más recientemente, Serge Gruzinski nos ha recordado de la fuerza creadora de la época en México, donde las sociedades mutiladas y desarraigadas por la conquista demostraron una cierta sensibilidad y creatividad en cuanto a la práctica cultural.²⁰ Aquí he querido trazar un ejemplo peruano de los impulsos creativos de esta época, de individuos que se sentían llamados a inventar y definir las nuevas prácticas culturales de la localidad.

La actitud hacia los santos limeños del siglo XVII combina características de las devociones corporativas de la España del siglo XVI, descritas por William Christian, con un creciente aporte de devoción doméstica.²¹ Uno de los pivotes de esta transición incipiente desde una religiosidad pública a una más privada es la posesión personal de objetos religiosos: el libro devocional, la imagen impresa, la reliquia. A medida que estos objetos se difundieron por todas partes, la devoción a los santos pudo practicarse dentro del hogar, que constituía el dominio de la imaginación religiosa laica (y femenina) y de la devoción privada. La invocación apropiada de la ayuda sobrenatural, el conocimiento de la mejor manera de elegir a un intercesor, y la definición de cómo, cuándo y dónde se podía encontrar la ayuda de un santo fue tomando

¹⁸ José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco* (Madrid: Ariel, 1975).

¹⁹ A modo de ejemplo, ver Isabel Cruz de Amenábar, *La fiesta: metamorfosis de lo cotidiano* (Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1995); y Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina* (Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1984).

²⁰ Serge Gruzinski, "Del barroco al neobarroco: En las fuentes coloniales de los tiempos posmodernos (el caso de México)," En *El corazón sangrante/The Bleeding heart*, Olivier Debrouse, Elizabeth Sussman y Matthew Teitelbaum, curadores (Seattle: University of Washington Press, 1991), 70.

²¹ William Christian, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981).

forma lentamente mediante un sinnúmero de acontecimientos en los que muchos limeños participaron. Esta capacidad inventiva fue creciendo a lo largo del siglo XVII, período durante el cual continuamente se entrecruzaron lo público y lo privado. Las autoridades eclesiásticas, impulsores de estos cultos, acogían los nuevos significados y formas de la santidad. Al final del siglo, sin embargo, la plasticidad de la imaginación religiosa daba muestras de sobrepasar los límites tolerables, y algunas autoridades se sentían obligadas a poner coto a ciertos cultos.²²

Sin embargo, se construyó un consenso en torno a Martín de Porres, quien es hoy una figura muy pública, el patrono de muchos pueblos peruanos y el centro de grandes celebraciones en la capital del país durante el mes de noviembre. Su calavera está a la vista en la Iglesia del Convento Dominico donde el santo vivió y murió. El lugar de su celda es ahora una capilla donde se encuentra su tumba y una caja de cristal que contiene las tablas que portaron sus restos. Este lugar es frecuentado por escolares que acostumbran dejar ahí peticiones escritas a mano con las que esperan la ayuda de Fray Martín. Los objetos canalizadores de su poder siguen teniendo una importancia capital en la continuación de este culto: algunos antropólogos nos informan que a principios del siglo XX las más rancias familias de Lima aún dependían de la tierra sepulcral de Fray Martín para curar sus enfermedades.²³ Y hoy en día, los diplomáticos peruanos, los taxistas, y las dueñas de casa llevan dentro de sus billeteras escobas diminutas y pedazos de la vestimenta del santo, amuletos muy apreciados, invocados, y, cuando se presenta la necesidad, compartidos.

²² Los cultos emblemáticos de este proceso de censura son los de la beata Angela Carranza y del indio Nicolás de Ayllón. Sobre Carranza ver, "Relación sumaria de la causa de Angela Carranza y los demás reos que salieron en el Auto de la Fe celebrado en la ciudad de Lima, Corte del Perú a 20 de Diciembre de 1694 cuya relación la escribe el Dr. Don José del Hoyo", en Odríazola, *Documentos literarios del Perú* 7:287-367, y Ana Sánchez, "Angela Carranza alias Angela de Dios: Santidad y poder en la sociedad virreinal peruana (s. XVII)", *Catolicismo y extirpación de idolatrías: Siglos XVI-XVIII*, Gabriela Ramos y Henrique Urbano, comps. (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas 1993), 263-292. Sobre Nicolás de Ayllón vea su hagiografía por Bernardo Sartlo, S.J., *Vida admirable y muerte prodigiosa de Nicolás de Ayllón y con renombre mas glorioso Nicolás de Dios, natural e Chiclavo en las Indias del Perú* (Madrid: Juan García Infançon, 1684) y el proceso inquisitorial en contra de su mujer, Madre María Jacinta de la Santísima Trinidad, Archivo Histórico Nacional (Madrid), sección Inquisición, Legajo 1649, Expediente 51.

²³ Hermilio Valdizán y Angel Maldonado, *La medicina popular peruana*, 3 tomos (Lima: Torres Aguirre, 1922), 1:233.